

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

* * *

Megértő teológia

Szociológiai és teológiai kommentárok

Tomka Ferenc Intézmény és karizma az egyházban című művéhez

FŐHAJTÁS

Tanulmányomat, szinkronban Tomka Ferenc, *Intézmény és karizma az egyházban* című művének újraolvasási projektjével, illendő és indokolt főhajtással indítani. Több mint 20 esztendővel a könyv megírása után habilitáltam pasztorálteológiából a Bécsi Egyetemen. Készülésem során a magyar nyelvű szakirodalomban elsősorban Tomka művére támaszkodhattam. A szegedi vallástudomány szakon műve az egyházsociológia tantárgy kötelező olvasmánya. Vitathatatlan, hogy nem csupán a zsinat utáni pasztorális teológia első magyar nyelvű munkája, hanem kérdésfelvetése (vagyis problémaérzékenység), módszertana (vagyis a társadalomtudomány értő teológiai alkalmazása) és gyakorlati intenciója (az a cél, amely érdekében a művet írja és akik számára adresszálja) ma is példaértékű. A könyv rövid, de annál töményebb olvasmány. Negyven évvel ezelőtti megfogalmazásához képest az 1991-es, majd az azt követő többszöri megjelenésben nem került sor kiegészítésére, frissítésére. Ennek ellenére ma is nélkülözhetetlen olvasmány azok számára, akik intellektuális igényességgel töreksenek gondolkodni a kortárs egyházi folyamatokról. Egyben példa is arra, hogyan ötvözhető a szociológiai és a teológiai elmélet, anélkül hogy az egyház iránti szeretet és elkötelezettség egy pillanatra is megkérdőjelezhetővé válna.

A könyv újraolvasása lehetővé teszi, sőt megköveteli az egykori szociológiai és teológiai belátások forrásvidékének újraszemlélését és a könyv módszertanának érvényesítését a kortárs társadalmi és egyházi folyamatok elemzésében. Egykori kérdésfelvetése ma is aktuális. Mi a mai sorsa a megújulást ihlető karizmának, s hogyan viszonyulnak a *semper reformanda* kihívásához a mai egyházi intézmények – Magyarországon, de akár a világegyházban is. A közgondolkodás hajlamos az alul és felül lévők közötti ellenérdekeltségről, akár szakadásról beszélni, s a karizmát az alul lévők, az intézményt pedig a felül lévők ismértvévé tenni. Ma azonban egyre nyilvánvalóbb, hogy nem horizontális a feszültség az egyház népe és a hierarchia között, hanem vertikális. A karizma megújító ihlete magával ragadja a funkcióval nem rendelkező hívőt, a papot, püspököt, rendfőnököt, pápát, míg az intézmény, a hagyomány és a jogrend védelmére csatasorba rendeződnek alul és fölül lévők egyaránt.

Weber karizmatánának és a teológia karizmatánának egyaránt közkeletű a horizontális értelmezése, mintha a *vox populi*t szükségszerűen elnyomná a *societas perfecta*. Weber elméletének és a vonatkozó teológiai műveknek mélyebb elemzése azonban, nem támasztja alá a fatális karizma-halál képzetét, és nem használható elitellenes, populista szólamokra. Ugyanakkor az is külön figyelmet érdemel, hogy a könyv 1973-ban egyfajta földrajzi, politikai, intellektuális és lelki feszültségben íródott, ami a szerző római tartózkodásából fakad. A vasfüggönyön túl, az Örök Városban, jól felszerelt könyvtárral a háttérben, a zsinat utáni pezsgés szabad levegőjét szívva, s közben hazagondolva, a pórázon tartott társadalomban megújulásra vágyó egyházra. Negyven esztendő múltán, mintha egyre inkább hiába tapogatnánk biztos támpontok felé, mintha a posztmodern állapot egyre jellemzőbb lenne a társadalmi, az intellektuális és az egyházi térre egyaránt.

Látunk karizmatikus személyiségeket, ugyanakkor az erős kéz, a biztos igazság iránti igény erősödik. Léteznek lelkeségi, megújulási mozgalmak, de mintha jobban törekednének a tradíció őrzésére, mint a hit közösségi kalandjának megélésére. Mintha felerősödött volna a spirituális és lelki gyógyulást igénylő individualizmus, miközben a mérlegelő személyes döntésre alapozott kereszténység helyét inkább a performanszok által inspirált kereszténység venné át. S mintha tiltott, illetve túrt után a támogatott viszonyok között sem lenne kevésbé nehéz navigálni a közösségeket és a helyi egyházat. Az újraolvasás, a szerző nyomdokain továbbhaladva ilyesféle társadalmi és egyházi közegben zajlik. Ehhez igyekszem hozzájárulni a karizma szociológiai, majd egy további lépésben teológiai elméletének továbbgondolásával.

Weber karizmaelmélete mentén vagy attól függetlenül az egyház minden korban és a jelenben is önmagán túlmutató társadalmi intézményként fogja fel magát, és a társadalomban való jelenlétét azon kell mérnie, milyen mértékben sikerült nemcsak a láthatatlanra, ami múlhatatlan, hanem a láthatóra is, ami mulandó (vö. 2Kor 4,6) szegezni tekintetét. Az egyház, mint összenség, azt a feszültséget tapasztalja és tematizálja, amely az isteni emberi eszközökkel történő reprezentációjából fakad. Az egyházak Európában, de még inkább Európa keleti felén nagyjából húsz-harminc évenként új társadalmi tapasztalattal gazdagodhattak: szabadságharc, kiegyezés, kultúrharc, világháború és tanácsköztársaság, második világháború, kemény és puha diktatúra, rendszerváltás lelkes és kiábrándult szakasza. Amint a társadalmi identitás, úgy az egyházi identitás számára is ez a sok történelmi bevágás egy részről folyamatos ziláltságot, más részről önmagába forduló letargiát szült. A folyton és ellentmondásosan változó viszonyok, összefüggések, nyelvezetek és tematikák teológiai recepciója is részben zilált és kaleidoszkóp jellegű lehetett csak. Illetve nem meglepő megfigyelni a valamely korban adekvát-nak és megbízhatónak tűnt teológiákhoz való visszatérés igénye és reflexe,

mintha azok biztos talajt szolgáltatnának ma is. Tomka Ferenc *Intézmény és karizma az egyházban* című műve, és más művei is rendszerezni törekedtek azokat a friss belátásokat, melyeket a teológia a társadalommal és a társadalomtudományokkal végzett párbeszédében szerezhet. Megvalósították és egyben mércévé is tették dialogikus és interdiszciplináris megközelítést az ekkleziológia és a gyakorlati teológia területén. A kötet megszületésekor és 1990 utáni expanziójakor is egymástól sokban eltérő kulturális és társadalmi közegben kereste az egyház a közösségi Jézus-követés megfelelő útjait, amint közel 30 évvel a rendszerváltást követően is új kihívások és új teológiai és pasztorális innovációk előtt áll. Tomka teológiai módszere és bátorsága inspirációt kínál a kortárs igényeket értő és azokra reflektáló teológia és pasztorális gyakorlat kialakításához.

INTÉZMÉNY ÉS KARIZMA SZEMBEÁLLÍTVA

A szerző számos példán keresztül mutatja be, hogy az egyház történetében a karizma által inspirált megújulási szándékot az „intézmény” elutasította, illetve diszkreditálta. Példái és kommentárjai egyértelműen demonstrálják azt a dichotomikus alapállást, ami az egész könyvére jellemző, s amely egyik oldalon a karizmát, mint isteni pozitívumot, másik oldalon az intézményt, mint emberi negatívumot láttatja.

A 7. fejezet címét adta a szerző az egész kötet címének, ebben a fejezetben fejti ki az intézmény és a karizma viszonyát részben szociológiai szempontból, részben gyakorlati teológiai, illetve egyháztani szempontból. Dosztojevskij Nagy Inkvizitorának képével indítja a fejezetet, amellyel radikálisan exponálja a témájának lényegét: az intézmény nem tűri a karizmát.

„Az intézményesülés során egy közösség szerkezete, tanítása annyira elkanyarodhat a kezdeti karizmatikus szellemtől, hogy lassan nem egy vonatkozásban ellentétbe kerül azzal. S az intézmény képviselői oly módon összenőhetnek saját közösségi struktúrájukkal, formáikkal, tanaikkal, hogy már észre sem tudják venni az eltorzulást.” (44)

A karizma szociológiai meghatározását Webertől veszi át: „intézménytől független pszichikai erővel, amely a struktúra megváltoztatására képesíti birtokosát” (Weber: *Állam, politika, tudomány* 165k.). A definíció szembeállítást tartalmaz, egyik oldalon az egyén pszichikai ereje, s ezzel szemben áll a másik oldalon a struktúra. Tomka szóhasználatában az intézmény a weberi struktúra szinonimájaként szerepelt. Minthogy nem csupán szociológiai, hanem teológiai megközelítést is alkalmaz, a pszichikai erő weberi kifejezést Isten kegyelmeként fogja fel. A szociológiai karizma és a teológiai karizma szinkronjára épít a gondolatmenet.

A karizma sorsa a fulladásos halál, idézi Tomka Webert: „Minden karizma, fennállásának minden órájában és minden óra elteltével növekvő mértékben, rajta van azon az úton, amely az anyagi érdekek teljes elburjánzásáig s ezzel a fulladásos halálig vezet” (i. m., 169).

Az intézmény jellegzetességei, akár kísértései, a biztonság keresése és kínálata a tagok felé, az elszemélytelenedés, a környezettel kötött kompromisszum. Ezzel szemben áll az egyház hivatása és küldetése, amely arra hívja, hogy vállalja a bizonytalanságokat, gyakorolja a személyes szeretetet és tartson távolságot a fennálló viszonyoktól, mert ez feltétele a karizmatikus küldetése teljesítésének. Az egyház társadalmi valóságát az intézmény és a karizma feszültsége, ellentéte jellemzi, de történelme során voltak időszakok és helyzetek, amikor e két ellenpólus eljutott az ideális harmóniáig, a dialógusig.

Tomka művében diametrálisan szemben áll a karizma az intézménnyel, a karizma oldalán áll a dinamika, az intézményén a megmerevedés. Kérdés azonban, hogy ez a „tisztá” kettéosztás, megfelel-e annak, amit Weber a karizmáról és intézményről gondolt, s továbbá megfelel-e teológiai és egyháztörténeti megközelítésben annak, amit az egyházzal gondolunk és a történelem során tapasztalunk.

Alighanem mindkét kérdésre nemmel kell válaszolnunk. Weber ugyanis a személyes karizma vonatkozásában arra kereste a választ, hogy milyen legitimációs logikával, illetve dinamikával valósul meg a karizmatikus személy tisztelete és követése az általa életbe hívott mozgalomban. Másrészt azonban Weber az intézményi karizma számos esetét felsorolta és kifejtette, mint a hatalom egyik formáját, a maga sajátos dinamikájával és a tradicionális, illetve racionális hatalomtól való eltéréssel. Teológiai szempontból pedig már a skolasztika beszél az ingyenes kegyelmi ajándékokról, melyek az egyház rendes működését segítik, vagyis az intézményt, valamint a rendkívüli ajándékokról, melyek nem kötődnek az intézményi struktúrákhoz.

Az egyház *versus* szekta Weber és még precízebben Troeltsch általi szembeállításban nincsen szó optimális, illetve kevésbé optimális vallási közösségről, hanem két, egymástól eltérő intézményi típusról, melyek a XX. század elején egymással párhuzamosan voltak megfigyelhetők.

Az erőteljes szembeállítás magyarázatát a II. Vatikáni Zsinatot követő katolikus reformtörekvésekben és a lelkiségi mozgalmak plébániai nehézségeiben találhatjuk meg. Ezek azok a tapasztalatok, melyek a szerzőt elméleti értelmezés keresésére indították, s ezek teszik érthetővé az elméletek sajátos értelmezését is. A zsinatot követő időszakban egyfajta reform-türelmetlenség volt megfigyelhető Nyugat-Európában és a korábbi kolóniák világában. Az évszázados egyházi rigiditással, elsősorban a modern társadalom vívmányaival szembeni radikálisan elutasító alapállással szemben a zsinat dinamikus és a modernnel való párbeszédre kész egyházat vázolt fel. S bár a zsinat nem szándékozott radikálisan szakítani az egyház korábbi önmagá-

val, dokumentumai a hagyomány és a reform szálaiból szőtt szöttesek, mégis olyan mélyreható fordulat hangulatát keltette és alapozta meg, amely a rá való emlékezőket és hivatkozókat két, egymással erőteljesen szemben álló táborra osztotta: konzervatívokra és reformerekre. Alig 10 esztendővel a zsinatot követően a vasfüggöny mögötti elzártságból Rómába került teológus a szabadság és a lehetőségek tavaszi, húsvéti szelével találkozott. Személyes tapasztalatait a kommunizmus rendszere által paralizált egyházzól a nyugati világ konzervatív egyházi vonalával rokonította, ifjúságának dinamikus vágyai számára pedig a reformszárnyban talált támaszt és távlatot. Rómában a Fokoláre lelkeségi mozgalom, amely ugyan a második világháborút követően kezdődött, a zsinatot követően került expanzív és intenzív fázisba, ami révén a plébániai és egyházmegyei – területiálisan szervezett – struktúrákkal feszültségekbe került. A plébániai rendszer jelentette a mozgalom számára a megreformálandó intézményt, s saját alapítója és számos kiemelkedő mozgalmi vezetője a karizmat.

WEBER UTÁN SZABADON

Weber karizmaelmélete nem veszített aktualitásából az elmúlt 100 esztendő alatt. Számos jelentős szerző használta az elméletet, melyet Weber a vallási-egyházi vonatkoztatási rendszer alapján dolgozott ki, a társadalom dinamikájának megértését elősegítő koncepcióként. Weber művében a karizma, illetve a karizmatikus uralom kifejezés végig jelen van, a recepció azonban nem csupán kiemelten és elsősorban, hanem szinte kizárólag a karizmatikus egyéniségre, valamint a karizmatikus uralomra, mint az egyik uralomformára fókuszál.¹

A weberi elmélet összetettségét, részleges kidolgozottságát, helyenkénti ellentmondásosságát számos tekintélyes szerző említi, miközben maga az elmélet szerves részét alkotja a szociológiai stúdiumnak. Kiemelik, hogy a szerző élete során több szakaszban és több szempontból megközelítve foglalkozott a karizmával, ami magyarázza, hogy valójában nem lehet egyértelműen körülhatárolható módon leszögezni, mit is értett rajta. A jelen bemutatásban elsősorban azokra a tovább vezető felvetésekre koncentrálok, melyek kifejezetten alkalmasnak tűnnek a weberi karizmaelmélet további, teológiai felhasználására. Első lépésben a karizma és az intézmény, illetve az intézményesülés kölcsönhatását vizsgálom. Két okból is ezzel kell kezdeni

¹ A különböző tudományterületeken megfigyelhető recepciót foglalta össze 2016-ban megvédett disszertációjában Peter Munzert. Munzert, P. (2016). *Charisma, Amt und Kirche: Theologische, religions- und kulturwissenschaftliche Aspekte für ein zeitgemäßes Verständnis von Charisma im Kontext von Amt und Kirche*. Berlin, Münster, Lit Verlag.

Webert követően a karizmáról való beszédet. Egyrészt finomítani érdemes azt az általános vélekedést, hogy az intézményesülés során a karizma elvész, s újbóli megjelenése a fennálló intézménnyel való szembenállásban mutatkozik meg. Másrészt pedig érdemes figyelni arra, hogy Weber maga az intézmény különböző dimenzióit karizmatikusnak nevezte, s gyakorta intézményi karizmáról beszélt. Különösen a teológiai recepció számára fontos az intézmények karizmatikus dimenziójáról beszélni. A következő két lépésben a Weber által többé-kevésbé értékesnek szándékolt karizmaelmélet bizonyos értelemben vett kisiklásáról kell szót ejteni. Az egyik a személyes karizma terápiára szűkülése, amely figyelmen kívül hagyja a társadalommal, a közösséggel kapcsolatos felelősséget. A másik pedig a karizmatikus vezéregyéniség és a vele szemben tanúsított fanatikus követői magatartás történelmi és kortárs tapasztalata. Mindkét szempont erőteljesen figyelmeztet arra, hogy Weber karizmaelmélete nem jogosít fel a karizma egyértelműen pozitív értékkel való felruházására, ami szintén nem közömbös az árnyalt teológiai reflexió vonatkozásában. Végül, de nem utolsósorban a karizma-felfogás posztmodern lehetőségeire térek ki, amely során kiderül, hogy talán nem is a karizma a rendkívüli az intézményi renddel szemben, hanem fordítva, az intézményesülés jelenti a szélsőséges esetet.

*Karizma és legitimitás – ellentmondásos weberi felfogás
és annak feloldhatósága*

Weber elméleti alapon megkülönbözteti a hatalom anyagi (materiális) és jogi legitimitását.² Előbbivel kevesebbet foglalkozik, utóbbi ellenben elméletének egyik kulcsfontosságú dimenzióját alkotja. Az anyagi legitimáció átmeneti a weberi elmélet szerint, s annak is kell lennie, míg a társadalmak fennmaradásuk érdekében a hatalom hosszú távú legitimitását igénylik. A hatalom – bármilyen típusú is legyen – a társadalom elismerése nélkül nem működhet. „A tekintélynek konszenzusra van szüksége.” (20) Ezt a bizonyos elfogadottságot képes a karizmatikus személyiség garantálni. Parsons erre alapozva állította, hogy a hatalom mindenképpen kapcsolódik a szenthez, s minthogy a hatalmat a karizmatikus személyiség képes úgy képviselni a társadalomban, hogy azt a társadalom nagymértékben legitímnek is tekintse, ezért a szent dimenziója minden társadalmi formációban konstitutív módon vagyis nélkülözhetetlen építőelemként van jelen. Ezzel szem-

² Itt McCulloch művére támaszkodom. McCulloch, A. D. (2014). *Charisma and patronage: A dialogue with Max Weber*. Ashgate Publishing Limited.

ben Roth arra hívja fel a figyelmet, hogy a különböző hatalmi krízisek esetén a társadalom stabilitását sokkal inkább az állami erő, illetve erőszak képes helyreállítani. A hatalmi helyzet akkor válik kritikussá, ha ezek az erők instabillá válnak. Az a társadalom, illetve hatalmi konstelláció képes hosszabb távon legitimként fennmaradni, amely képes az instabilizáló erőket alacsony szinten tartani, s ennek érdekében képes az igazságtalanságot és elnyomást még elfogadható mértékben alkalmazni.

Weber hatalomelméletében az ok és az okozat szerepcseréje okozza a nehézséget, melyet csak az elmélet keretein túllépve lehetséges feloldani. Amit ugyanis Weber a legitimitás okának tekint (karizmatikus egyéniség hatása), végső soron utólagos megfigyelés arról, hogy az adott hatalom elfogadott, tehát legitim volt. Maga a legitimitás a modern liberális demokráciák elméleti perspektívájából tekintve mindig retrospektív. „A legtöbb társadalom a történelem során nem rendelkezett legitim hatalommal, amely konszenzuális elfogadottságot élvezett volna, hanem a többség egyszerűen elviselte a fennálló hatalmat.” (21) A weberi ideáltípusok vonatkozásában tehát az adekvátabb kérdés inkább úgy fogalmazható meg, hogy a társadalmak milyen mértékben képesek elviselni a rájuk kényszerített hatalmi és tekintélyi struktúrát. (22) Az autoritás természete szempontjából pedig arra a kérdésre kell választ találni az adott társadalom hatalmi viszonyainak elemzése során, hogy azokban milyen arányban van jelen a legitim és illegitim tekintély.

Weber a karizmatikus uralomról írva a küldetés teljesítése érdekében az engedelmisségi kötelezettséget emeli ki. A kötelesség természetével kapcsolatban egész művén végig vonul egyfajta morális dubium, amely leginkább a politika mint hivatás című előadásában érhető tetten. A karizmatikus vezető egyéniséget övező engedelmisség messze túlszárnyalja a kötelezettséget, inkább (vallási) tiszteletről (*devotion*) lehet beszélni. Weber karizmatikus uralommal kapcsolatos fejtegetéseiben végighúzódik a dilemma egyrészt a személynek adott kvalitások, másrészt a követők általi devóció jelentőségét illetően. A karizma pusztán a felszínes olvasatban tekinthető egyszerűen személyes kiválóságnak. Sokkal többről van szó, rendkívüli adottságokról, a küldetésnek való teljes és hősies odaadottságról, ebből fakad a forradalmi ereje. Mindazonáltal, ha csupán erre a személyes dimenzióra koncentrálunk a karizmatikus uralom megértésében, akkor óhatatlanul figyelmen kívül hagyjuk a társadalmi elfogadottság dimenzióját, amely nélkül a rendkívüli elkötelezettségek nem képesek az adott társadalmat átformálni. A karizmatikus adottság személyes feltétele annak, hogy a karizmatikus uralom létrejöhessen, de ehhez a személyes kvalitásoknak karizmatikus társadalmi szereppé kell formálódniuk, ami révén az uralmi szituáció megvalósulhat. A követők pedig ezt a szerepet tekintik a karizma elfogadható megjelenésének, ennek válnak engedelmes követőivé, amivel legitimálják a karizmatikus uralmat. (25)

A KARIZMA MEGÉRTÉSÉNEK KULCSA TEHÁT A LEGITIMITÁS

Bármennyire is igaz tehát, hogy Weber a karizma forrását és hatékonyságának titkát valami mágikus-emocionális forrásban vélte fellelni, a karizma társadalmi működésének elsődleges feltétele a legitimitás, a követők általi elfogadottság. Akkor tekinthető – Weber koncepciója szerint – adott személy karizmatikusnak, ha egyrészt rendelkezik a legitimitást kiváltó tulajdonságokkal, másrészt a követők legitimnek is tekintik, s benne valami nálánál nagyobb, rajta túlmutató hatalmi forrás képviselőjét látják meg.

Intézmény

Két intézményesülési típust különböztethetünk meg Weber művei alapján, melyek hol többé, hol kevésbé kidolgozottak. Az egyik alaptípusban a karizma transzformálódik és újrastrukturálódik, ezért önálló és állandó társadalmi formát ölt, míg a másik típusban a tiszta karizmát igyekeznek változatlanul fenntartani, s ennek érdekében időben és vagy térben lehatárolt társadalmi intézményt hoznak létre számára.

A nemzeti-karizma jellegzetességeit India és Kína vallási viszonyaival kapcsolatban fejtette ki Weber. Minthogy ennek vonatkozásában a karizma átörökítésének a problémáját szükséges megnyugtatóan rendezni, ezért amint az eredeti karizma hordozója eltávozik, kijelölik a legitim örököseket. A másik megoldás a karizma örökösödési rendjének kidolgozása, amely változatot Weber örökség-karizmának nevez. Az ilyen módon intézményesült karizma fenntartása öskultuszt igényel, amely révén a tiszta, eredeti karizma hordozójára, illetve jelentőségére folyamatosan lehet emlékeztetni. A karizma ilyen természetű intézményesülése lehetővé teszi a karizma tovább élését, s az intézményi hordozójának olyan legitimitást biztosít, melyet az maga kvalitásai erejéből aligha szerezhetett volna meg. A karizma átörökítésének ez a modellje nem korlátozódik pusztán az utódlás kérdésére, hanem az egész társadalmat is áthathatja – mutatta ki Weber távol-keleti elemzései során.

A nemzeti-, illetve örökség-karizma típusát messze túlhaladja a másik típus, melyet Weber hivatali karizmának nevezett. Ebben a modellben kialakul a társadalmi intézmény karizmatikus, mágikus erejébe vetett hit, s ezzel párhuzamosan a karizma teljességgel eloldódik az eredeti személytől. Az ilyen típusú intézményesülési folyamatban kulcsszerepet játszik egy bizonyos ügynökség más szóval intézet (*Anstalt*), amely megfelelő szabályok és eljárások mentén gondoskodik a hivatalba iktatásról, amely ennek következtében fogja mint intézmény a karizmát hordozni. Weber legkidolgozottabb és történetileg is legrelevánsabbnak tekinthető példája erre a hivatali karizmára a katolikus papi rend *character indelebilis* (eltörölhetetlen jegy) jel-

lege. A szentelés révén (Weber szavával élve a mágikus cselekmény révén) a jelölt eltörölhetetlen jegyet kap, amely élete végéig hivatali karizma hordozójává teszi, függetlenül személyes képességeitől és magatartásától. Ezzel az eljárással az, amit Weber az eredeti karizma vonatkozásában állított, miszerint az sem nem örökölhető, sem nem kivívható, ezen az úton hivatali eljárás során átruházhatóvá válik. Minthogy az így átruházott hivatali karizma nem függ hordozójának kvalitásaitól, a karizma legitimitását bizonyos technikák révén biztosítani kell. Weber három ilyen technikát sorol fel: rituális technikák (pl. kenet alkalmazása), hivatali jelképek átadásával (pl. kehely), speciális képzéssel, amely a felszentelésre jogosít. Mindhárom technika a hivatali karizma hordozójának nem hétköznapiságát van hivatva kiemelni, amelyre a követőknek, illetve az intézményhez tartozóknak szüksége van, hogy benne a rendkívülit láthassák és mint karizmát tisztelhessék.

Eszme-karizma és világkép révén is tárgyasulhat a karizma. Az eredeti karizma hordozója általában valamely üzenetet közvetít speciális erővel és hatékonysággal. Ez az üzenet halálát követően tanná intézményesül. Az adott üzenet intézményesüléséhez és normativitása fenntartásához intézményi eszközökre van szükség, speciális korporációkra, melyek a tan ortodoxiáját szavatolják.

Weber ezeket az intézményesülési formákat a világvallások folyamatainak elemzése során dolgozta ki, azonban a későbbiekben kiterjesztette a profán társadalmi és hatalmi szférára is. A kommunizmus eszméi és azok hitelesítéséről való folyamatos gondoskodás, vagy az emberi jogok deklarációja és más példák is alkalmasak a karizmatikus eszme intézményesülésének megvilágítására.³

Gebhardt értelmezése szerint a karizma intézményesülése két, egymással összefüggő folyamatban megy végbe. Egyrészt a karizma elveszíti eredeti lenyűgöző erejét, másrészt a személyhez kötődő karizma intézményhez, illetve azon belül intézményi képviselőkhöz kötődik. Ezek feladata az, hogy emlékeztessenek az eredeti karizmára (varázslatra, mágikus hatásra), miközben szerepet cserélnek az eredeti karizmával és a tartós stabilitás zálogává válnak.

Ebben az értelemben tehát a karizma hatásmechanizmusának egymásutániségában a személyes hordozót az intézményes hordozó követi, a személyes kvalitásokat intézmények, illetve kvalitások veszik át, de a karizmatikus legfőbb jellegzetessége, a mágikus hatás, a transzcendentális legitimitáció megmarad. Nem arról van tehát szó, hogy a személyes karizma átadja a helyét az intézményi bürokráciának, s ezzel az, ami eredetileg karizmatikus volt, lehanyatlak és bürokratikus, rutinná válik. Szélsőséges, de nem annyira ritka felfogás szerint, az étellel és dinamikával telt karizma,

³ Gebhardt, W. (1993). Charisma und Ordnung: Formen des institutionalisierten Charisma – Überlegungen in Anschluß an Max Weber. In W. Gebhardt – A. Zingerle – M. N. Ebertz (szerk.), *Charisma: Theorie – Religion – Politik* (53–61. p.). Berlin, De Gruyter.

élettelen intézményi bürokráciává silányul, s elveszíti karizmatikus jellegét. Weber nem ezt állítja, amint Gebhardt felhívja a figyelmet, hanem azt, hogy a karizma megmarad, de más struktúrájúvá válik.

Weber maga a *Die Veralltäglicung der Charisma* című fejezetben⁴ kifejti (WG 144kk), hogyan válik a genuin karizma efemer jelensége tartós viszonyrendszerre (*Dauerbeziehung*), aminek érdekében a karizmatikus uralom, amely csak a kezdet kezdetén rendelkezett ideáltipikus jellegzetességekkel, lényegében megváltozik: tradicionalizálódik vagy racionalizálódik. Amennyiben azonban a genuin karizmatikus uralom által keltett követők, akár gazdasági, akár szellemi érdekből fakadóan meg akarják őrizni vagy folytatni akarják a megkezdett folyamatot, akkor a következő lehetőségek közül választhatnak: az eredeti karizmának megfelelő utódot keresnek (pl. a dalai láma megkeresése), sorshúzással, jóslással vagy egyéb mágikus eszközzel választanak új karizma-hordozót, akinek elsősorban az uralom technikáját kell hűségesen alkalmaznia, hivatalba juttatják az eredeti karizma hordozója által kijelölt utódot, vagy ennek szellemében az intézmény hivatala jelöl ki az eredetinek megfelelő utódot. Minden esetben igaz, hogy a genuin karizma utáni időszakban a karizma dologiasul, s a belé vetett hit a követők részéről már nem az alapító személyére, hanem a szent cselekmény minőségi hitelességére és hatékonyságára irányul.

Igazat adhatunk tehát Gebhardtnak, hogy a karizmatikus dimenzió nem múlik el a genuin karizmatikus uralomból a tradicionalizálódás, illetve racionalizálódás szakaszába való átmenetet követően, csak a követők hitüket nem a karizmatikus személyre, hanem a hozzá kapcsolódó, rá emlékeztető eljárásokba vetik, s az uralom így marad fenn és egyben így marad karizmatikus.

Mindebből az is következik, hogy voltaképpen nem a karizma és a hivatal áll egymással szemben, hanem a hivatal karizmatikus hitelessége és ennek elvesztése. Önmagában a hivatal lehet karizmatikus és nem karizmatikus, a hivatal elveszítheti karizmatikusságát, és alighanem vissza is nyerheti, amennyiben képes kellő intenzitással visszakapcsolni az alapító genuin karizmájához.

Neuenhaus-Luciano Mommsenre hivatkozva hívja fel a figyelmet Weber karizmatikus uralomra koncentrálnak felfogásának politikatörténeti hátterére, amely vallásszociológiai vonatkozásban is megfontolandó.⁵ A vezető karizmatikus tulajdonságai, illetve a karizmatikus uralom logikája Webernél nem a demokrácia alapvető strukturális elemeivel van szembe állítva, hanem éppen ellenkezőleg, annak védelmében bírálja az államapparátus bü-

⁴ Itt nem foglalkozom azzal a jelentős eltéréssel, amely a *Die Veralltäglicung des Charisma* sokkal későbbi alfejezetében található (WG 761kk), s amely tartalmában jelentősen eltér a Gazdaság és társadalom elején szereplő alfejezettől.

⁵ Neuenhaus-Luciano, P. (2013). Amorphe Macht und Herrschaftsgehäuse – Max Weber. In P. Imbusch (szerk.), *Macht und Herrschaft: Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*. Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden.

rokráciáját, amelyből a demokratikus kultúra és működés ki van zárva. Ha a Weberre támaszkodó teológia a karizmat minden intézménnyel szembeállítva tárgyalja, akkor az intézmény bürokratizmusára (farizeusság) vonatkozó kritika könnyen kiterjedhet az egyházi intézmények összességére (szentségek, hierarchia), s miközben a karizmára való hivatkozással az egyház intézményébe törekszik eleven és hiteles megújulást indítványozni, végző soron az intézmény alapjait és jelentőségét ingatja meg. Ezért van különös jelentősége annak, hogy Weber karizmatikus uralom koncepciójának az intézményi karizma dimenziója is szerves részévé váljék a teológiai recepciónak, mert ez az árnyaltabb és kiegyensúlyozottabb szociológiai alap nemcsak tárgyszerűbb, hanem ekkleziológiai szempontból adekvátabb megközelítésre ad lehetőséget.

Végül érdemes figyelmet szentelni Weber „karizmatikus uralom” fogalmának.⁶ A karizmatikus uralom a három weberi uralom-típussal abban közös, hogy legitimációs típusokról van szó. A karizmatikus legitimáció létrejöhet a szentnek való átlagon feletti odaadottság, hősiesség vagy példamutató magatartás révén. Az egyén illetén tulajdonságai alapján keletkezett vagy nyilvánvalóvá vált rendet nevezi karizmatikus uralomnak. Webert nem különösebben érdekelte az uralom kialakulásának erkölcsi tartalma, illetve értéke, az érdekelte, hogy a követők elfogadják. Erre pedig elsősorban vészhelyzetekben van példa, függetlenül a veszély természetétől. Ennek során vezéregyéniségek lépnek fel, akik kivezetik a közösséget a krízisből, de legalább megígérik a megoldást. A karizmatikus uralom lényegéhez tartozik a forradalmi potenciál. A karizmatikus uralom szervezetsége eltér a tradicionális, illetve racionális uralométól. Adott uralkodási forma átadhatja karizmatikus természetét a másik két formának, ami által tradicionalizálódhat, illetve racionalizálódhat, s ha jogi vagy intézményi keretekhez kötődik, akkor hivatali karizmává válik. (124)

A Weberre vonatkozó Tomka könyve utáni szakirodalom árnyalja a karizma és az intézmény szigorú szembeállítását és Weberben szociológiai alapot kíván a karizma és az intézmény teológiai értelmezése számára. Erre a későbbiekben még visszatérek. Előbb azonban néhány a mai társadalmi viszonyok értelmezésére kiválóan használható, karakteresen egyedi karizmaértelmezést szeretnék szemlélzni.

Terápia: a karizma halála

Philip Rieff Weber-bírálata érdekes szempontból kifogásolja a weberi karizmaelmélet értékselegességét. Rieff 1966-ban jelentette meg a *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* című könyvét, amellyel Rieff vég-

⁶ Munzert 2016, 120–125. p.

képp Freud egyik legnagyobb értelmezőjeként lépett elő. Később még két hosszabb írása jelent meg: a *Fellow Teachers* (1973) és a *The Feeling Intellect* (1990), ezután azonban mély hallgatásba burkolózott. A *My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority* (2006) és a *Charisma: The Gift of Grace and How It has Been Taken From Us* (2008) című könyvei már csak posztumuszként jelentek meg. A két utóbbi könyvére tekinthetünk úgyis, mint első két munkájának kiterjesztett következtetéseire.

Rieff szemlélete szerint a karizma alapvető változáson ment keresztül: a kegyelem ajándékából a gonosz ajándékává lett. Krisztus egykoron a karizmatikus tekintély prototípusa volt, a modern karizma ezzel éppen ellentétben elvált az etikai megfontolásoktól, és „puszta politikai állattá” vagy esztétikai akcióvá, performanszá degradálódott. Művében arra törekszik, hogy a karizma fogalmát a szerinte eredeti vonatkoztatási rendszerbe illesztve megtisztítsa a modernitás tévedéseitől, amelynek elsődleges képviselője Weber és Freud. Olyan teológiát (!) szándékozik írni – mondta tanítványainak –, amely nem utasítja el a modernitást, hanem a modern szociológia elméleti keretrendszerében fel tud támadni.⁷

Rieff 2008-ban megjelent, munkatársai által összeállított *Carisma* című kötetében kultúraelméletét mintegy összefoglaló és egyben radikalizáló módon Max Weber karizmatanára kísérelt meg megsemmisítő csapást mérni. Elszántságára és radikalitására jellemző például az olyan kitétel, miszerint mai kultúránk számára jobb lett volna, ha Weber egyáltalán nem publikál semmit. (138) Rieff ugyanis a modern kultúrát, melyet terápiás kultúrának nevez, az ideáktól és a vallási normáktól való felszabadulásra való törekvés jellemzi. A modern kultúra hit nélküli, karizma pedig ezzel szemben eredeti lényege szerint nem létezhet hit nélkül. Az a karizma fogalom azonban, amelyet Weber kidolgozott, éppen hogy ellentmond ennek az egzisztenciális karizma felfogásnak. Weber ideáltípusos karizmája, véli Rieff, nem igényli a szenttel való kapcsolatot, nem arra irányul, hogy a szenttel való közösség rítusaiba és misztikájába emelje az egyént és a társadalmat. Weber a karizmát az egzisztenciális kereteken kívül értelmezte, a rutinizáció elméletével tagadta a karizma állandóságát, s kizárta annak lehetőségét, hogy a karizma az intézmény éltető lelke legyen, illetve maradjon. Ennek a karizma-felfogásnak következménye, hogy Weber számára az egyház nem maradt más, mint pusztán bürokratikus hatalmi rendszer. Jóllehet a karizma *per definitionem* kívül esik a szekuláris intézményesülési folyamatokon.

Weber a karizma tematikát a hatalom és a legitimáció problematikájának vonatkoztatási rendszerében tárgyalta, ezzel szemben Rieff amellet érvel, hogy a hatalomból nem lesz társadalmi rend, csak a személyes tekintélyből. A hatalom csak az egyre több hatalomra vonatkozó vágy rendszerét alkotja

⁷ Rieff, P. (2008). *Charisma: the gift of grace, and how it has been taken away from us*. Vintage.

meg, amelyet nem képes megállítani vagy korlátozni az igazságra vagy értékekre történő hivatkozás.

Rieff szembe állítja Weber karizma-fogalmát a saját karizma fogalmával, előbbi a terápiás kultúra termékének és kiemelt jelentőségű markerének tekintve. Minthogy Weber a karizmat eloldotta a hittől, és megfosztotta eredeti jelentőségétől, ezért képes olyan személyiségeket, mint Jézus, Pál más ókori hatalmasságokkal közös nevezőre hozni. Jézus nem terapeuta volt – hangsúlyozza Rieff – hanem karizmatikus a saját szóhasználata szerinti értelemben. (47) Jézus karizmája az engedelmesség karizmája, egyedül ez a karizma érdemli meg a szó teljes értelmében a karizma megnevezést, s ez teljességgel szemben áll minden humanisztikus és érték etikával. (70)

Rieff értelmezésében a karizma a hit/bűn kultúrájához tartozik, amelynek logikája diametrálisan szemben áll a terapeutikus kultúrával, ahol a (freudi analízis által elérendő) cél nem a hit igazságához való visszatérés és a bűntől való elfordulás, hanem a hitvesztettség állapotával való kiegyezés továbbá – legalábbis a terápiás folyamat beindítása és sikere érdekében – az erkölcsi elvek felfüggesztése. A terápiás kultúra eliminálja a bűnt, míg a kegyelem és a hit kultúrája megőrzi a bűn súlyát, miközben a hit révén alternatívát állít számára.

Charisma című könyvében megismétli a Triumphban részletesen kifejtett alapállását, miszerint a „terápiás és a karizmatikus ideális anti-típusok” (*ideal anti-types*). A terápiás megértésének lényegéhez tartozik, hogy ez a karizmatikus anti-típusa, s mint ilyen a karizmatikus ellentéte: saját életfelfogását követve abból a reményből él, hogy létezhet normatív rend nélküli társadalom. A karizmatikust úgy érti, mint aki új interdiktumok bevezetése révén valóban képes helyreállítani életünk ambivalenciáit, a nemet mondás új tüzeként. A terápiás pedig felfüggeszti az interdiktumokat, ezért transzgresszív (átmeneti) figura.⁸

Rieff a maga módján tehát újra definiálta a karizma és a terápia fogalmait, eljárásában egyoldalúan radikalizálta Weber karizma-fogalmát – kivonva belőle a mágikus dimenziót – és Freud terápia-fogalmát – azonosítván azt az erkölcsök alóli felmentéssel. Pozitív megközelítésben pedig olyan módon állította szembe e két ideáltípust, amely révén rámutathatott mind Weber, mind Freud elméletének határaitra, és kísérletet tehetett egy teológia által inspirált szociológiai karizma-fogalom bevezetésére.

Karizma a diktatúrában

Max Weber karizmatikus uralom koncepcióját – halálát követően – a német recepció elsősorban, de legalább is hangsúlyosan a felerősödő nemzeti szo-

⁸ Uo. 4–5. p.

cializmus, majd hitlerizmus értelmezésére használta.⁹ Mi tagadás, Weber harmadik típusú hatalmi legitimációs modellje (a hagyományos és a jogi mellett) kétségtelenül kínálta magát erre az alkalmazásra. Műveiben a karizmatikus jelzöt nem közötte össze valamely pozitív vagy negatív értéktartalommal. Ez az uralmi modell akkor is működik, ha a karizma hordozója szent, és akkor is, ha gonosztevő. A weimari köztársaságot Weber kezdetben erősen támogatta, mert úgy vélte, a parlamenti demokrácia akkor működik jól, ha erőteljes vezetést támogat. A diktatúrát azonban Weber nem támogatta volna, mert a diktatórikus hatalomgyakorlástól egész személyisége idegenkedett. Joggal vethető fel, vajon Weber támogatta volna-e a nemzeti szocialista párt előretörését, hiszen csodálta a karizmatikus személyek retorikai képességét, a rendszer logikáján kívülről érkező határozott és eredményes kezdeményezőképességét, és a nacionalizmust is az akkori viszonyok között modern és előre mutató politikai eszmerendszernek tartotta. Ugyanakkor egész művében nyomon követhető a marginalizáltak melletti kiállás, közöttük a zsidók mellett is, de nem különben az anarchisták és a feministák mellett. Ezek miatt és a politikaművelés egyre meghatározóbb diktatórikus elemei miatt a nemzeti szocialista párt nem talált volna benne támogatóra. Ezért sem történetileg, sem személyisége miatt, sem pedig a karizmatikus uralom elmélete vonatkozásában nem megalapozott Weberben utólag a náci szimpatizánst látni.¹⁰

Weber karizmatikus uralom koncepciója szerint a karizmatikus vezért három tulajdonság egyszerre való megléte emeli fel sajátos uralmi pozíciójába.¹¹ A kiválasztottság (*Begnadung*), a rendkívüli teljesítőképeség (*Heldentum*) és a mágikus erők (*Wunder*) megléte. A karizmának újra és újra igazolni és érvényesítenie kell magát a lelkes vagy vészhelyzetben reménnyel követők számára. A Hitler hatalomra kerülését megelőző német történelemben megalapozták azokat a társadalom-lélektani feltételeket, amelyek nyitottá tették a németeket a karizmatikus vezér megváltó ajánlatának elfogadására és támogatására, egészen a bódult alávetettségig menően. A karizmatikus vezér iránti vágy a tehetetlenség fájdalmas érzésétől uralt társadalomban a kiszolgáltatottság és az ellenségektől való fenyegetettség patetikusan stilizált megfogalmazásaiban jelent meg.

Ezekre a társadalmi igényekre és hangulatra válaszolt bizonyos értelemben a hitleri karizmatikus személyiség és uralom, amely szemben állt és fölébe emelkedett a hagyományos és racionális társadalmi struktúráknak, minthogy ezek a letargikus közhangulat szerint képtelenek voltak a súlyos

⁹ Jóval később az amerikai recepció, még Weber saját műveinek angolra fordítása (1947) előtt szintén Mussolini, Lenin, Sztálin, és mindenekfölött Hitler sikerének kulcsát látta a weberi karizmatikus uralom logikájában.

¹⁰ Derman, J. (2016). *Max Weber in politics and social thought*. Cambridge Univ. Press, 176–185. p.

¹¹ Mommsen, W. J. (2004). *Max Weber und die deutsche Politik. 1890–1920*. Tübingen, Mohr Siebeck.

és általános krízist kezelni. A vezérnek – karizmatikus legitimitásának fenntartása érdekében – rendkívüli állapotot kellett folyamatosan fenntartania, melyet az állandóan fenyegető külső és belső veszélyekre hivatkozva indokolt meg. Ezek támasztották alá a külpolitikában a háború szükségességét és a belpolitikában a demokratikus szabályrendszer hatályon kívül helyezését s végül a zsidókkal szembeni eljárásokat.¹²

Bismarckban csatlódva, a parlament kiüresedését látva, a hivatalnoki bürokrácia megerősödését bírálva és nem utolsósorban a világháború utáni zavarodottság miatt Weber erősen igényelt egy olyan karizmatikus politikusi egyéniséget, aki kezdeményező eszméitől vezérelt és nincsen belekötve a gazdasági és politikai egyezkedések kusza szövevényébe. (269)

Weber modern tömegtársadalmi körülmények között is igényelte a monarchia valamiképpen tovább élését, amely a karizmatikus legitímás-forrás maradványát megjeleníti. Weber saját meggyőződése szerint voltaképpen egyedül az értéket állító, karizmatikus vezéregyéniség lehet a legitímáció igazi és hatékony forrása, csak ez képes az állami rendszerben megszerezni a valódi támogatást. (313) Ezt az álláspontot képviselte a weimari birodalmi alkotmány kialakítása kapcsán is, ahol a demokratikus parlamenti rendszerre azért van nagy szükség, hogy ez legyen képes stabilizálni az eredményeket, amennyiben a karizma csődöt mondana. (369)

A pártbürokrácia túlhatalmának az a veszélye, hogy „kiheréli a karizmat” (*Kastrierung des Charisma* – WG 677), ugyanakkor bármilyen olajozottan is működik egy párt bürokratikus rendszere, nem nélkülözheti a karizmatikus egyéniséget, aki képes megnyerni a tömegek támogatását. (425)

Összefoglalólag Mommsenre támaszkodhatunk, aki kifejti, hogy Weber felfogása szerint a demokrácia célszerű apparátus, melynek az a célja, hogy optimális formát biztosítson a vezér terveinek értelmezéséhez, valamint hatékony korlátokat állítson a bürokráciának. Weber inkább tört pálcát a cezarisztikus hatalomértelmezés mellett a parlamentáris értelmezéssel szemben. A legális hatalom szerinte mindenképpen igényli a hagyományra és a karizmatikus legitimitásra alapuló kiegészítést. A parlamentáris alkotmányos állam értéksemleges viszonyaival párosította a közvetlen vezérdemokrácia értékeket állító karizmáját. Elmélete azonban hézagos maradt abból a szempontból, hogy nem dolgozta ki a tömegeket megnyerő karizmatikus vezér értékeinek tartalmát, s értéksemleges álláspontjához hűen, megmaradt a hatékonyság kritériumának kizárólagosságánál. Ebből következik, hogy elméletével óhatatlanul olyan vezérdemokráciát is támogatott, amely destruktív értékekre épül. A parlamentáris rendszernek a vezérrel szembeni ellenőrző funkciója nem része Weber elméletének, s a karizma felfogása,

¹² Spree, R. (2004). Stichworte zum Herrschaftssystem des Nationalsozialismus. *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte / Economic History Yearbook*, 45(2).

amelyben az irracionális és emocionális elemek a legjelentősebbek, eleve nem is engedhetett meg ilyen jellegű funkciót. (431–435)

Bármennyire is alkalmasnak bizonyul a weberi karizma koncepció a (totális) diktatúra dinamikájának szakszerű leírására és elemzésére, arra a kérdésre, hogy vajon Weber támogatta volna ezeket a rendszereket és azok diktátorait, az elemzők egyértelmű nemmel válaszolnak. A recepció ez irányú bemutatása azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a szociológiában és politológiában a karizma értéksemleges modell, s ebben a vonatkozásban jelentősen eltér a teológiai recepciótól, amelyben a karizma Isten ingyenes ajándéka, akit Jézus Krisztus irgalmas atyaként mutatott be. A teológiában a karizma nem lehet destruktív, szemben a társadalomtudományi szóhasználattal, ahol erre lehetőség van. Ennek szélsőséges esete a diktatúra.

Karizma a posztmodern keretei között

A XX. század elején Weber és más további rendszeralkotó szociológusok számára a társadalom valamiféle egészet jelentett, gondolati, érzelmi, induktív, cselekvésbeli keretet, amelynek többé kevésbé koherens működési logikája van, ami megfigyelhető, megérthető és rendszerbe foglaltan leírható. A szociológia mint önálló tudomány ebben a törekvésben és ebben a paradigmában született meg, s egyben ez a paradigma a filozófiától és a teológiától kapott öröksége is. Ezt a gondolkodási keretet modernitás paradigmának lehet nevezni, amely relevanciáját egészen a XX. század végéig megőrizte. A globalizáció vagy globalitás evidenciáinak egyre szélesebb körű elfogadottsága, a korábbi gyarmatokból érkező filozófiai és társadalomtudományi impulzusok, valamint a hálózati forradalom – hogy csak néhány vonatkozást említsek – szétfeszítették a modernitás paradigmát, s emiatt legkésőbb a XXI. századtól kezdve már új filozófiai, társadalomtudományi és teológiai paradigmában kell gondolkodni, amit jobb híján és folyamatosan vitatva a '60-as évektől kezdve a mai értelemben posztmodernnek neveztek el. Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Roland Barthes, Jacques Lacan – láthatóan főképpen francia gondolkodók – és még sokan mások a modernitás evidenciáit megkérdőjelezték és dekonstruálták, amely fordulat a társadalomtudomány és a teológia számára mélyreható, alapvető kihívást és feladatot jelent.

E fordulat okán a szociológia klasszikusainak elméletei és modelljei érték értelmezési képességeik határait, és a mai társadalom és kultúra megértése számára csak jelentősen korlátozott mértékben tekinthetők alkalmasnak. A mai társadalomtudomány előtt az a feladat magasodik, hogy képes-e túllépni a klasszikusok által alkalmazott, száz esztendőn át egyetemesnek tekintett paradigmán és képes-e interiorizálni és rutinizálni a posztmodern paradigmát.

Weber a Biblia, Sohm egyházjoga, protestáns teológiai viták és a korabeli szekták karizmatikus személyiségei és lendülete által inspirálva alkalmazta a karizmat bizonyos társadalmi folyamatok leírására. Minthogy azonban a kifejezés maga a bibliai szóhasználat révén mintegy időtlennek tekinthető, ezért kifejezetten alkalmas arra, hogy a posztmodern paradigma alapján tegyünk kísérletet általa a mai társadalmi viszonyok megértésére. Amit Weber a modern paradigma keretein belül a karizmával kapcsolatban még nem vethetett fel, azt a jelen paradigma alapján fel lehet vetni. Weber a társadalom alapállapotát tradicionálisnak és racionálisnak tételezte, amellyel szemben harmadikként a karizmatikus uralmat vetette fel, megmaradva a társadalomról, mint átfogó valóságról való gondolkodás keretei között. A posztmodern dekonstruálta ezt az átfogó valóságot és a racionalitást is, s ezek helyett élmény- és emlékezet-közösségekről, fluid fogalmiságról, képiségről és performativitásról stb. beszél, amelynek látószögéből a karizma időtlen fogalmának a korábbtól eltérő dimenziói kerülnek előtérbe.

Weber szerint a premodern társadalomban a tradicionális hatalmi legitímáció (hagyomány) mellett létezett a karizmatikus legitímáció, amelyben a karizma hordozója követőinek nem hagyományos közösséget hozza létre. Ezt követően azonban – a világ varázstalanodása jellegzetességeként – a személyes karizma elszemélytelenedik, eloldódik eredeti hordozójától és intézményesül. A transzcendentális legitímáció megmarad, de a személyesség elvész. Ez Weber szerint a modern társadalom egyik kulcsmozzanata, legfontosabb jellegzetessége. Folytatván ezt a gondolatmenetet, a posztmodern társadalom legitímációs logikájában a személyes átélés áll a középpontban, a racionális-etikai meghatározottságú paradigma emocionális-esztétikai meghatározottságúba fordult. Míg a weberi értelemben vett karizmatikuság önmagán túlmutató forrásra épül, a posztmodern karizma önmagán inneni dimenzióra utal – nem a magasba, hanem a mélybe mutat, amire Rieff már felhívta a figyelmet.

Amennyiben a posztmodern feltételrendszer meghatározásakor Zygmund Baumann *fluid modernity* elméletét vesszük alapul, a posztmodern az különbözteti meg a moderntől, hogy míg utóbbiban a rendből indulhatunk ki, amelyhez viszonyítva krízisek jelentek meg, melyek megoldása után visszaállt a rend, még ha módosított formában is, a posztmodern kondíció legfőbb jellegzetessége a permanens krízis, s az ebben való eligazodáshoz elsősorban flexibilitásra van szükség. A karizma weberi megközelítésében, s ezt követően számos értelmezés szerint, a karizma a rendkívüli, a nem hétköznapi, a nonkonform állapot, illetve provokáció, amely a renddel szemben áll, azt átalakulásra irritálja, s amint ezt a forradalminak is tekinthető szerepét betöltötte, újra megjelenik a módosított rutin. A posztmodern viszonyokat kiindulási alapnak tekintve azonban a permanens átmenet és krízis, vagyis a karizmatikus állapot számít alapvetőnek, s a rutin, a hétköznapivá válás e folyamat megrekedését jelenti. Ezt a felfogást találjuk Ulrich

Oevermannál, aki ugyan nem hivatkozik a posztmodern feltételekre, de a karizmatikus állapotot tekinti alapvetőnek és a rendet szélsőségesnek.¹³

Weber vallásszociológiájában lényeges a különbségtétel a tömegek vallása és a vallási virtuózok között. A tömegeket Weber az egyház típusba sorolta, a vallási virtuózok inkább a szekták közegeiben jelennek meg, valamint a karizmatikus autoritással rendelkező személyek révén. A tömegek ugyanakkor igénylik saját vallási hagyományaik megerősítésére a virtuózok különleges karizmáját, ami a karizma korrumpálódásának kísértésével jár. A vallási piac elmélete jeleníti meg a vallási kereslet és kínálat közötti szoros összefüggést. A karizma hordozói számára az igazolást Weber elméletében az jelenti, ha a követők elfogadják. A vallási piac elméletének fogalmi rendszerében ezt a kereslet és a kínálat szinkronjával lehet leírni. Míg Weber elméletében a vallási virtuózok egyedi és ritka jelenségnek számítottak, szemben a tömeg hétköznapiságával, addig a posztmodern viszonyok között a karizmatikus, pümkösi mozgalmak jelentik a legdinamikusabban terjeszkedő és növekedő vallási tömeget. Míg a modern viszonyok között a karizma hordozója az általa szentnek érzékelt realitás iránti rajongásból élt a posztmodern vallás trendek inkább azt mutatják, hogy a tömegek magáért a rajongásért rajonganak. Míg a karizma Weber koncepciója szerint a tradicionális és racionális renddel szembeni forradalmat vagy kontrasztot jelentett, addig a posztmodern viszonyok között a karizma inkább az élményigény rendszerét fenntartó jelenség, új fundamentalizmus.

A weberi karizma nem a kivételesség, hanem a normalitás jellegzetessége, mellyel szemben a rutin a szélsőséges eset, amennyiben a társadalmat dinamikus modellben értelmezzük. A karizma (karizmatikus személy) a krízis tartozéka, amennyiben valamely átmenet krízisét érzékeli vagy a krízistudatot megteremti. Ebben a folyamatban, rendkívüli képességeire támaszkodva követőket gyűjt maga köré, akik hajlandóak szavára felfüggeszteni szokásos tevékenységeiket, minthogy képességet tulajdonítanak neki arra, hogy megtalálja a krízisből kivezető utat. Amennyiben a karizmatikus megoldás hosszabb távon érvényesülni képes, akkor válik rutinná. Lényeges ebben a folyamatban, hogy a hagyomány és a kiemelt hatalom nem hiányzik a karizmatikusból, amint ezt tévesen számos Weber értelmező állítja.¹⁴

A fenti – kétségtelenül némiképpen önkényesen kiválasztott – példák mutatják, hogy a weberi karizmakoncepció a modern társadalmi keretek között kidolgozott elmélet, s ha ezt a tág társadalomértelmezési paradigmát elhagyjuk, akkor a weberi karizma fogalom más kortárs összefüggések megvilágítására válik alkalmassá. A szociológiai továbbgondolás után, de attól

¹³ Oevermann, U. (2016). „Krise und Routine” als analytisches Paradigma in den Sozialwissenschaften. In R. Becker-Lenz – A. Franzmann – A. Jansen – M. Jung (szerk.), *Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik: Eine Bestandsaufnahme*. Wiesbaden, Springer.

¹⁴ Uo. 86–87. p.

nem függetlenül, a következőkben a karizma teológiai újragondolására tesz kísérletet, néhány jelentős szerző elméletére támaszkodva.

INTÉZMÉNY ÉS KARIZMA A TEOLÓGIÁBAN

Az intézmény és karizma szociológiai szembeállítása részben kifejezi Tomka teológiai alapállását, részben meg is határozza azt. Paul M. Zulehner pasztorálteológiájában kairológiának nevezi az idők jelei szakszerű elemzését, amelyet igényes társadalomtudományi (és filozófiai) eszközökkel kell elvégezni.¹⁵ A kairológia kifejezés tudatos használatával jelezni kívánta, hogy az Isten adta, kegyelmi időszakokról van szó elsősorban, amelyek társadalmi (és vallási) pezsgést idéznek elő, s emiatt az egyházat teológiai és pasztorális önreflexióra készítetik. Zulehner a kairológiát tekinti az első módszertani lépésnek a pasztorálteológiában, miközben tudatában van annak, hogy adott kort kairosznak tekinteni, a vallási-egyházi források alapján, a Lélektől inspirálva lehet. A második lépést kriteriológiának nevezi, amely arra törekszik, hogy feltárja a kor kihívásai kapcsán az egyházi tanítás normatív elemeit. Az Isten adta időszak alapján újraértelmezni az Isten adta kinyilatkoztatást, ez a II. Vatikáni Zsinat tanítása az idők jeleiről. Bennük isteni üzenet rejlik, amely révén a kinyilatkoztatás normatív forrásait mélyebben meg lehet érteni.

Tomka teológiájában a karizma és az intézmény szemben áll egymással, a zsinatot övező és követő turbulens társadalmi viszonyok között az újítás és a maradiság egymással való szembenállása társadalmi alaptapasztalat. Az idők jelei elemzésében Weber karizma-fogalmának segítségével találta meg a teológiai felfogásához illő társadalomelemzési kategóriát, s e szembenállást szociológiai eszközökkel alátámasztva teológiai felfogása igazolására használta. Műve a kairológia és a kriteriológia egymást feltételező és egymást erősítő jellegét példázza. Egyben lehetőséget ad arra is, hogy mind a teológiában, mind a weberi karizma-értelmezésben tegyünk egy lépést előre. A fentiekben Weber karizma-fogalmának tovább elemzésével, a most következőkben pedig az egyháztan belátásainak bemutatásával próbálom folytatni a Tomka által megkezdett utat.

Az eddigiekben tehát inkább szociológiai meglátásokkal próbáltam kiegészíteni vagy inkább körbefonni Tomka művének ebbe a diszciplínába sorolható alapállását és meglátásait. Külön igyekeztem figyelmet fordítani azokra a szakirodalmakra, melyek az utóbbi években jelentek meg Weber karizma-fogalmával, illetve a karizmatikus uralommal kapcsolatban. Az új-

¹⁵ Zulehner, P. M. (1991). *Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*. Düsseldorf, Patmos Verlag.

raolvasás azt is célozza, hogy az újabb szakirodalom szövegkörnyezetébe állítsuk az elemzett művet, hogy lássuk eredetiségét és azt is, hogy nyomdokain milyen irányokat vett a későbbi recepció. A következőkben a mű teológiai alapállásával próbálom elvégezni ugyanezt. A hetvenes éveket követően a teológiai művek sokasága foglalkozott az egyház karizmatikus természetével, ezért hasonlóan a szociológiai értelmezések gazdagságához, itt is a bőség zavarával küszködünk. Emiatt azokra a szerzőkre igyekeztem koncentrálni, akik közvetlenül a zsinat után, ugyanabból a megújító lendületből írtak, mint Tomka Ferenc.

Az *Intézmény és karizma az egyházban* című mű önmagát a szociológiai tudományához sorolja – lásd a könyv alcímét –, ugyanakkor szerzője nem tagadhatja le genuin teológiai logikáját. A két megközelítés közösen, egymásba fonódva érvényesül, amire az egyik leginkább releváns példa az egyház emberi és isteni dimenziójának szembeállítása, ütköztetése. Az „egyház emberi arca” kifejezés először a könyv bevezetőjében fordul elő, s már itt hozzá kapcsolódik egy teológiai szakkifejezés, illetve témakör, nevezetesen a „bűnösök egyháza”, melyről számos XIX. és XX. századi teológus értekezett, közöttük a szerző által is ismertetett Karl Rahner.¹⁶

„A negatív történeti példák ismertetésével az a célunk, hogy bemutassuk az egyház emberi arcát, s így igazoljuk az emberi vonások változásának, illetve a megújulásnak a lehetőségét, sőt szükségyszerűségét. Az emberi arcúlaton gyakorolt kritika pozitív mondanivalóját azonban csak akkor tudjuk megérteni, ha előzőleg legalább röviden szembenéztünk azzal a kérdéssel, amelyet korunk teológiájában a »bűnösök egyháza« címszó alatt szoktak emlegetni.” (6)

A történelmi példák, bűnök, az emberi dimenzióhoz tartoznak, a bűnösök egyházát jelenítik meg. A változás szükségyszerűségének hangsúlyozása pedig azt a reményt is felvillantja, amely nem az egyház szociológiai természetéből fakad, hanem a rá vonatkozó teológiai, hívő alapállásból. A következő idézet ezt demonstrálja:

„A történelem tehát azt bizonyítja, hogy az egyház magán viseli az emberi vonásokat, az intézményes gyengeségeket, s ezért folytonos megújulásra szorul (Lumen Gentium 8.), de Isten kegyelme és ereje mindig küld karizmatikus személyeket, mozgalmakat, akik vagy amelyek a megújulás eszközévé lesznek.” (49)

Az egyház nem-emberi dimenzióját képviselő kifejezések az „Isten kegyelme és ereje”, illetve a „karizmatikus” személyek és mozgalmak. Az emberi és

¹⁶ Itt is kiemelendő, hogy a szerző a téma kortárs szakirodalmának legfontosabb további műveire is hivatkozik.

isteni dimenzió megkülönböztetése és eltérő értéktartománya a vallások közös jellemzője. A szociológiai megközelítés az emberi dimenzió vizsgálatára hivatott, és ezen belül írja le és elemzi az emberi közösség vallási önértékelését. Weber megkülönbözteti a racionális, tradicionális és transzcendentális legitimitást, utóbbihoz tartozik a karizma és a karizmatikus uralom. A teológia és egyáltalán a vallási szemlélet az isteni dimenziót tekinti elsődlegesnek, s ennek alapján különbözteti meg az emberi közösség jellegzetességeit. Az egyháznak mint társadalmi intézménynek a keresztény teológia elsődlegesen a transzcendentális javak (üdvjavak) megjelenítését és forgalmazását tekinti feladatának, az egyház mindenkor állagát abból a szempontból vizsgálja, hogy ennek a rendeltetésének ilyen mértékben felel meg: „hívó ember a történelemben üdvtörténetet lát”. (53)

Tomka ebből a vallási, teológiai megközelítésből indul ki, erre alapoz, ez adja gondolatmenetének vezérfonalát és kritériumrendszerét. Ehhez a teológiai megközelítéshez használja Weber karizmatanát és más szociológiai, illetve teológiai elméleteket. Kiemeli, hogy a teológiai egyházszemlélet nem fordulhat el az egyház emberi arcától, a történelemben megmutatkozó valóságától. Ha ezt tenné, miszticizmusba torkollana. Helytelen és szakszerűtlen az egyház idealizáló leírása, mintha az egyház büntetlen és vétlen lenne (51kk.).

Az egyház emberi arca kapcsán a szociológiai és teológiai megközelítés közötti különbségtételhez érdemes még néhány továbbvezető megjegyzést fűzni. Max Weber „megértő” szociológiát kívánt alkotni, amellyel az ember egyéni és közösségi cselekvését lehet magyarázni, a cselekvésből a mögött húzódó különböző típusú gondolatokra, értelemre, indítékokra következtetni. Weber a *Megértő szociológia néhány kategóriájáról* című (1913) írásában ezt az alapállást a cselekvésre vonatkoztatva így foglalja össze:

„A megértő szociológia számára különösen fontos cselekvés részletezve mármint olyan viselkedés, amely 1. szubjektív, a cselekvő által szándékolt érteleme szerint mások viselkedésére van vonatkoztatva, 2. menetét ez az értelemi vonatkozás is meghatározza, és így 3. ebből a szubjektív (szándékolt) értelemről kiindulva érthetően magyarázható.”

A szociológia tehát a közvetlenül hozzáférhető cselekvési tényállások alapján következtet a szándékokra – racionálisakra és irracionálisakra egyaránt –, a megértés tehát a társadalmi tényekből indul ki, s a szándékok rendszerezésével jut el a magyarázathoz, a folyamatok megértéséhez. A társadalmi folyamatok szociológiai elemzése tehát értelmezés.

A teológia a kinyilatkoztatásból, annak forrásaiból és részben normatív értelmezéstörténetéből kiinduló tudomány. Minden korban arra törekszik, hogy az adott kor nyelvezetén fogalmazza újra, illetve fedezze fel újra az örök isteni igazságokat és összefüggéseket. A biblikus teológia a Biblia értel-

mezésével foglalkozik, mint a kinyilatkoztatás elsődleges forrásával, és benne akarja felfedezni és rendszerezve kifejteni, hogy Isten mit üzent az emberiségnek. A szisztematikus teológia a kinyilatkoztatás rendszerezett kifejtésével foglalkozik, s ezt akarja megérteni kora megértési lehetőségeinek (a mindenkori filozófiai és társadalmi feltételek között) keretében. Végül a gyakorlati teológiai diszciplínának a kinyilatkoztatásnak a társadalomban megvalósult lenyomatait rendszerezik és bennük mutatják ki azt az isteni tartalmat és üzenetet, amit Istentől eredőnek tekintenek. A teológia is megértő tudomány, de nem a cselekvésből következtet a kinyilatkoztatásra, hanem a kinyilatkoztatás alapján fogja fel és érti a valóságot. Számára, amint Tomka említette, a történelem üdvtörténet. A teológia számára a változatlan változó a kinyilatkoztatás, a szociológia számára pedig a társadalmi cselekvés.

Erre a diszciplináris különbségtételre azért van szükség, hogy világosan elkülönítsük azt a két megközelítést, amit Tomka könyvében összefonódva találhatunk, s rámutathassunk, hogy műve teológiai kiindulású, teológiai érvelésű és teológiai következtetésű. Ugyanakkor ebben a teológiai műben a téma az egyház történelmi és társadalmi jelenléte. A megtapasztalt és megtapasztalható egyház leírásához szociológiai eszközöket használ, de megértése teológiai. Nem arra keresi a választ, hogy az egyház magatartása az általa vizsgált korokban és alkalmakkor milyen társadalmi és kulturális összefüggések alapján érthető meg – ez lenne a szociológiai megközelítés, hanem arra keres választ, hogy az egyház magatartásában hogyan érhető vagy nem érhető tetten az isteni küldetés, s milyen teológiai értelmezéssel lehet a történelemben és társadalomban megmutatkozó egyház dinamikájában felismerni az isteni jelenlétet.¹⁷

EGYHÁZTANI PROVOKÁCIÓK

Az 1990-et követő társadalmi és egyházi változások pasztorálteológiai értelmezéséhez Tomka Ferenc 40 esztendővel ezelőtt írt műve elsősorban módszertanával járul hozzá. Úgy koncentrálna az egyház működésének megértésére, hogy közben érdemben elemzi az egyház mindenkori társadalmi pozícióját. A II. Vatikáni Zsinatot követő lelkes – karizmát preferáló – teológiai szemléletben szembeállította a fékező – intézményt preferáló – szemléletet. 1990-et követően a könyv olvasói ismét egyfajta új társadalmi pezsgés közegében teológiai támaszt kaptak az egyházzal kapcsolatos reformigé-

¹⁷ Zulehner 1991, 41. p.; Tomka Ferenc (1991). *Intézmény és karizma az egyházban. Vázlatok a katolikus egyház szociológiájához*. Budapest, Országos Lelkipásztori Intézet – Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, 41. p.

nyük és -fantáziájuk számára, egyben értelmezési muníciót az intézményi rigiditás megértésére, s nem különben távlati víziót a karizma és az intézmény harmonikus együttműködésére, ami a szerző szerint a II. Vatikáni Zsinat korszakalkotó eseményében már tetten érhető volt. Tomka könyve a karizma mellett és az intézménnyel szemben voksol, megértő pasztorál-teológiát ír, nem tagadja a nehézségeket, felmutatja a távlatokat, és mindenképpen őrzi a lojalitást a mindenkori egyházhoz.

Amint a II. Vatikáni Zsinatot követő évtizedben felerősödtek a stabilizáló, intézményt erősítő folyamatok, melyeket egy római egyháztörténész antizsinati tendenciáknak nevez,¹⁸ úgy az 1990-es politikai földindulást követően is egyre megnőtt az igény a gazdasági, politikai és kulturális stabilitásra. A közép-kelet-európai régió súlyos egyértelműséggel mutatja az erős kéz, a határozott nemzeti érdekérvényesítés és az egyértelműen leszögezett kulturális és vallási identitás iránti igényt. A térség nagy egyházai, elsősorban a nemzeti ortodox egyházak és a katolikus egyház is ebben a stabilizációs törekvésben – nem utolsósorban történelmi kontinuitásuk alapján – egyik elsőleges támaszként jelennek meg. Tagjaik és a társadalom egésze számára a változatlanúság ígéretét képesek vonzóvá tenni, egy olyan korban, amelyben minden változik és minden lehetséges. A történelmi egyházak intézményi dimenziója óhatatlanul előnyt élvez a reformigényekkel és szellemiséggel szemben, melyeket Tomka teológiai fogalommal karizmának nevez.

Ellentétben a szerző alapállásával, illetve fogalomhasználatával, Weber és a (középkori) teológia nem a karizmat és az intézményt állítja egymással szembe, hanem a személyes és az intézményi dimenziót egyaránt karizmatikusnak tekinti. Weber a személyes és az intézményi karizmáról beszél, a skolasztika pedig a *gratia gratis data* (Isten ingyenes kegyelmi ajándékait vagyis a karizmákat) *ordinaria* és *extra ordinaria* csoportra bontja. Előbbi az intézménynek adott ajándék, utóbbi pedig a rendkívüli ajándék. Ez az egymással részben egybevágó szociológiai és teológiai megközelítés lehetővé teszi az egyházi folyamatok árnyaltabb és adekvátabb társadalomtudományi és teológiai értelmezését. Szociológiai szempontból fentebb azt elemezhetjük, hogy az egyházi individuumok az egyházzal való viszonyukban önmaguk gondolkodását és cselekvését transzcendentális eszközökkel legitimálják-e. Mindazon törekvések során, amelyekkel változtatni akarnak az egyház intézményi arculatán és cselekvésén, motivációikat Isten Lelkére vezetik-e vissza vagy egyéb forrásokra. Ehhez a logikához hasonlóan az egyházi intézmény magatartásának elemzésekor is arra a kérdésre kell választ találni, hogy az intézmény képviselői és struktúrái milyen teológiai legitimációval működnek, intézményi identitásuk milyen mértékben támaszkodik vallási és teológiai forrásokra. A társadalomtudományi megközelítés illetékessége

¹⁸ Menozzi, D. (1991). Antizsinat (1966–1984). *Egyházforum*, 6(4).

és relevanciája a közvetlenül hozzáférhető és elemezhető tényállásokra vonatkozik, míg a teológiai elemzés a vallási dimenzióban illetékes. A kettő kifejezetten a (gyakorlati) teológiai munkában szorosan kapcsolódik egymáshoz. A társadalomtudományi elemzés nem hagyhatja figyelmen kívül az egyházi tér transzendentális dimenzióinak létét, miközben ennek következményeit vizsgálhatja csak. A teológiai elemzés pedig nem hagyhatja figyelmen kívül az egyház mindenkori társadalmi valóságát – (nem csupán a bűnös) emberi arcát –, ha nem akar ekkleziológiai doketizmusba torkolani. A társadalomtudományi és teológiai értelmezés szünergijáról Edward Schillebeeckx egyházi hivatalról írt művei tekinthetők dogmatikai szempontból máig irányadónak, jóllehet a harminc évvel ezelőtti műveket azóta számos további kiváló elemzés követte.

Zsinat körüli teológia

A szisztematikus teológia, amelyhez az egyháztan is tartozik, az ötvenes-hatvanas évektől kezdve egyre mélyrehatóbb kihívásoknak volt kitéve a bibliatudomány eredményei miatt. A forma- és történetkritikai iskolák, valamint a qumrani leletekre vonatkozó ókortörténeti kutatások, különösen a katolikus szerzőket azzal sokkolták, hogy a dogmák rendszere alól kihúzódik a bibliai szőnyeg. Az a mód, ahogyan a dogmatikai művekben a bibliai hivatkozásokat kezelték egyre kevésbé volt képes lépést tartani az egzegezis eredményeivel. Egyre sürgetőbbé vált olyan dogmatika kidolgozása, amely tudományos hitelességgel alapozhat a bibliakutatás új eredményeire.

Ennek a dogmatikai fordulatnak egyik kiemelkedő alakja a holland domonkosrendi szerzetes, Edward Schillebeeckx, aki neves dogmatikus létére 10 esztendeig tartó intenzív egzegetikai tanulmányokba kezdett, melyek eredménye az 1974-ben megjelent *Jesus* és az 1977-ben megjelent *Christus* című két vaskos kötete, melyek az új típusú krisztológia alapjait fektették le. Az egyháztan vonatkozásában hasonló fordulat figyelhető meg Hans Küng, *Die Kirche* című könyvében, amely 1967-ben jelent meg először, s ezt követte a tévedhetetlenségről szóló, heves vitát kiváltott könyve 1970-ben, majd 1974-ben a *Christ sein*.

A katolikus teológiában ezek a korszakfordító impulzusok egyfajta teológiai földindulásnak tekinthetők, melyek a nyitottan és igényesen gondolkodó teológusokat alapvető kérdések újragondolására, újrafogalmazására indították. S minthogy a katolikus egyház erősen hierarchikus önfelfogását a II. Vatikáni Zsinat egy erősen közösségcentrikus felfogás felé mozdította el, nem meglepő, ha az egyházzal való kortárs gondolkodásban az egyházi hivatal és hatalomgyakorlás a teológiai reflexióban is jelentős szerepet kapott. S az sem meglepő, ha az egyházi tanítóhivatal a korábbinál koncentráltabban és kritikusabban kísérte figyelemmel és regulázta meg a véleménye sze-

rint a katolikus hitértelmezés keretein túllépő teológusokat, akik közül az imént említett Hans Küng csak az egyik volt.¹⁹

A témára vonatkozó gazdag teológiai irodalomból csupán három szerzőre szeretnék koncentrálni. Először az imént említett Schillebeeckx felfogására, majd Congar és Balthasar értelmezésére. E teológus óriások egymástól igen eltérő dogmatikai rendszert dolgoztak ki, a karizma és az intézmény vonatkozásában azonban hasonló eredményekre jutottak. Közös bennük, hogy az egyház egészének karizmatikus alapját hangsúlyozzák, a karizma és az intézmény sematikus szembeállítását nem képviselik.

A társadalomtörténeti és a teológiai hivatal-felfogás viszonyai

Edward Schillebeeckx OP holland teológus a '80-as években behatóan foglalkozott az egyházi hivatal társadalomtörténeti és teológiai problematikájával. Az első erre vonatkozó publikációja 1980-ban jelent meg a *Concilium* folyóiratban,²⁰ a rá következő évben jelent meg a *Das kirchliche Amt* című könyve (1981), ami heves nemzetközi teológiai vitát váltott ki, amelyben olyan teológus személyiségek is részt vettek, mint Walter Kasper. A művet vizsgálta és bírálta a Hittani Kongregáció is, amire a szerző 1984-ben megjelentetett *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche* című könyvében adott válaszokat, további kutatásokkal és pontosításokkal megismételve eredeti álláspontját.²¹

A keresztség lélekkarizmája és a hivatal lélekkarizmája

A kora keresztény egyházban – sokak állításával szemben – nem a karizmából az intézmény felé történő eltolódásról van szó, az előbbi kárára és az utóbbi javára, hanem a sokaknak adott lélekkarizma kevesek intézményi karizmába történő specializálódásáról és koncentrálódásáról. A lélekkeresztség továbbra is a „hivatal mátrixa” marad. (147) Ez a koncentrálódás a közösségfejlődés természetes folyamata, amely során a sokak által képviselt értékek és irányultságok a közösség számára kevesek által fókuszált módon lesznek reprezentálva. E folyamat természetesen magában hordozza azt a veszélyt – amit az egyház korai és későbbi története során meg is tapasztalhattunk –,

¹⁹ Brockhaus, U. (1972). *Charisma und Amt: Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*. Wuppertal, Brockhaus és Amsterdam, Univ., Diss., 7–94. p.

²⁰ Die christl. Gemeinde und ihre Amtsträger. Versuch einer synthetischen Auswertung (1980). *Concilium* 16, 205–227. p.

²¹ Schillebeeckx, E. (1985). *Christliche Identität und kirchliches Amt: Plädoyer für den Menschen in der Kirche*. Düsseldorf, Patmos Verlag.

hogy a hivatali karizma magába szívja a keresztségben kapott lélekkarizmat. Ennek szükségképpen következménye lesz, hogy a híveket egyre kevésbé tekintik a hit alanyának, s egyre inkább a hivatali, illetve papi pasztoráció tárgyának.²²

Congar: pneumatológiai antropológia és pneumatológiai ekkleziológia

Yves Congar francia domonkos szerzetes, akinek keze nyomát a II. Vatikáni Zsinat számos dekrétuma magán viseli, Szentlélekről szóló, eredetileg háromkötetes művét a hetvenes évek végén publikálta először francia nyelven, majd hamarosan megjelentek angol és német kiadásai is. A Tomka által is többször hivatkozott Congar-t sokan a XX. század egyik legmeghatározóbb teológusának tekintik, aki a teológiai embertan, a krisztológia, az egyháztan és a pneumatológia területén alkotott kiemelkedőt.²³ Esetünkben a congar-i karizma-teológia egy dimenziójára szükséges koncentrálni, amelyet alapálása fémjelez, miszerint a karizma az egyház megalapozója (szervező elve), ezért nem állhat szemben az egyház intézményével, jóllehet létezik feszültség az egyházi karizma és az intézmény között. (Cit. 106)

Congar pneumatológiai antropológiája komunitárius filozófiára épül, amely szemben áll az individualizmussal. Más szóval az embert az emberi közösségbe ágyazott teremtetett lénynek tekinti, aki önmagát a másokra való irányultságban és ráutaltságban valósítja meg. Ez az emberfelfogás nem állítja szembe az egyént, a személyt az egyház közösségével, hanem abba ágyazottan szemléli. A pneumatológiai ekkleziológia alapállásának megfelelően az egyház egésze a Szentlélekben gyökeredzik és belőle él, amint a személy is a Szentlélek megelevenítő, természetes adottságokat megemelő és beteljesítő erejéből él, és valójában innen érthető meg.²⁴

A karizmák a páli levelekben és az egyházatyák műveiben is az egyház közösségébe ágyazottan, arra irányulva és azt építve jelennek meg. Bár egyes személyek kapják, de nem önmaguk lelki tökéletesedése, hanem a közösség építése céljából. A karizma személyes, de nem individuális. Bár nem minden karizma válik az egyházban hivatali szolgálattá, de minden hivatali szolgálat karizmára épül és karizma által támogatott. Congar igyekezett határozottan meghaladni azt az évszázados teológiai trendet, amely a Lélek ajándékait privatizálta, s ennek okán nem adott kellő súlyt a karizmák egyháztani jelentőségének.

²² Uo. 146–148. p.

²³ Vö. Groppe, E. T. (2004). *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*. Oxford, New York, Oxford University Press.

²⁴ Magyarul is immár hozzáférhető egyik jelentős ekkleziológiai műve. Congar, Y. (2015). *Az Egyház élő hagyománya. Tanulmány a hagyomány teológiai fogalmáról*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola.

„Pneumatológia alatt valami mást értek, mint a Szentháromság harmadik személyére vonatkozó dogmatikus teológiát. Többet és mást értek rajta, mint a Szentlélek bentlakását az individuális lélekben és annak megszentelő művét. Véleményem szerint a pneumatológiának az egyházzól szóló vízió kontextusában szemlélve azt a hatást kell leírnia, amint a Lélek kiárasztja ajándékait ahogyan akarja és ezzel építi fel az egyházat. Az ilyen megközelítés nem merül ki az ajándékok tudomásul vételében, hanem magáról az egyházzól szóló teológiai tanítás.” (Cit. 101)

Congar alapállása szerint tehát a Szentlélek az egyház társalkotója, a szentségek ereje, az Isten dicsőítésének ihletője, az egyház karizmák általi szervezője, az egyházi közösség létrehozója, aki révén az egyház szent és katolikus, aki az egyházat megőrzi az apostoliságban és aki felszítja az egyház eszkatológiai missziójának tüzet.

Congar Szent Tamás teológiája alapján állva a kegyelmet és így a karizmákat is az emberi természet felemelőjeként és tökéletesítőjeként értelmezte. Antropológiájában az embert a közösségbe ágyazottságában írta le, a karizmák az ember közösségiségének természetes adottságát fejlesztik és tökéletesítik. Az egyház a Szentlélek teljességét a tagjainak adott sokféle karizma összessége révén kapja meg. Az egyház nem piramis, amelynek passzív alapja mindent a csúcásból kap meg.

Az egymástól földrajzilag és kulturálisan is távol lévő egyházi közösségekben sajátos karizmák működnek, melyeknek azonban az a rendeltetése, hogy ráutaljanak az egyház egyetemességére és ezt az egyetemességet jelenítsék meg sajátos módon a helyi közösségben. Senki nem állíthatja, „nincs szükségem rád” – utal a korintusi levélre (1Kor 12,21) Az egyháznak adott sokféle karizma és szolgálat nem torkollik anarchiába, mert ugyanaz a Lélek, aki a sokféleséget adja, az az egyházi közösség princípiuma is.

Balthasar karizmatikája

Hans Urs von Balthasar szintén Szent Tamásra építi a maga karizmatanát. A *Tamás és a karizmatika* című Balthasar-kötet ebben a formájában Szent Tamás *Summa Theologica* II–II. 171–182. kérdéseinek kommentárját tartalmazza, melyet a szerző 1954-ben írt, s melyet annak idején a teljes *Summa* kommentárja egy részének tervezett. Sajnos eredeti terve nem valósulhatott meg.²⁵

²⁵ Balthasar, H. U. von (1996). *Thomas und die Charismatik: Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa Theologica Quaestiones II–II 171–182, besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*. Freiburg i. Br., Johannes.

A kötet tartalmazza a *Summa* vonatkozó kérdéseinek revideált német fordítását (5–250. oldal), valamint Balthasar kommentárját (252–587. oldal). Már az arányokból látható, hogy Balthasar milyen részletesen és szisztematikusan törekedett értelmezni a tamási karizmatant. Bevezetőjében a szerző felhívja a figyelmet arra, hogy csupán Tamás vonatkozó gondolatainak történeti megvilágítására szorítkozik, a szisztematikus teológiai kifejtéstől el kellett tekintenie. Ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy ezek a kérdések a tamási mű más részeihez viszonyítva a szakirodalomban kevesebbszer kutattak, s kifejezi reményét, hogy szerény hozzájárulását e részek feltárásához a későbbiekben alaposabb kutatások meghaladottá teszik. (252)

Gratia gratis data Szent Tamás szerint

Tamás az ingyenes kegyelem fogalmát három részre bontja: segítő kegyelem (*auxilium Dei moventis*), formálatlan habitus (*habitus informis*) és karizma (amire végül is a *gratia gratis data* kifejezést alkalmazza). A karizmák definíciója Tamás szerint: olyan kegyelmek, melyeket a keresztények azért kapnak, hogy közreműködjenek a többi keresztény üdvösségében. Közelebbről pedig az ingyenes kegyelem „1. túlmutat a természet erején, 2. nem az érdemekre adott, 3. nem ad személyes, belső egyesülést Istennel, 4. mások megigazulásán való munkálkodásra szánt.” (282)

Balthasar elutasítja a szembeállítást

Balthasar a vonatkozó szentírási helyekre hivatkozva a részletes kommentár bevezetőjében világossá teszi, hogy a karizma nem állítható szembe a hivatallal, s értelmezési hiba a későbbi egyházi és társadalomtudományi szembeállításokat visszavetíteni a bibliai idők egyházának helyzetére. Pál egyértelműen a karizmák társadalmi – értve alatt az egyház közösségét – értelmét hangsúlyozta, emeli ki Balthasar. (261) A karizmák az 1Kor tanítása szerint az egyházi hivatallal a legközelebbi szoros közelségben vannak, jóllehet azal nem azonosíthatók minden további nélkül. A kettő szigorú szétválasztását tehát mindenképpen el kell utasítani, mert ez megerőszakolja a bibliai szöveget, s mert ebből a hierarchia egyfajta valószínűsíthetetlen megkettőzése következne. Ennek alapján vitatja Balthasar Sohm felfogását, amely azt vetette fel, hogy kezdetben az egyház szervezeti rendje teljességgel és lényegében karizmatikus volt, amit lassan váltott fel a hivatali rendszer. Balthasar ezzel szemben a viszonyt egészen másképpen fogja fel. Kézzel ogható hogyan „emelkedik ki az őt körülvevő karizmatikus atmoszférából a hivatal”. (263) Ez az alapállást tanúsítják a legkorábbi patrisztikai források, kezdve a Didachéval, egészen Hyppolitig, aki a hivatalt tekinti az első és legrango-

sabb karizmának. A karizmatikusokat – folytatja Hyppolit érvelését – nem helyes a többiek fölé emelni, mert a karizma célja elsősorban a nem hívők megtérítése, és mert az nem más, mint egy hivatal, amely „viselőjének vallásosságáról még nem mond el semmit”. Ugyanakkor viselőjétől elvárja a magas szintű vallásosságot, hiszen „az erkölcstelen püspök tévedésből viseli a püspök megjelölést”. (265)

Balthasar érvelése szerint az Újszövetség olyan szabadon és figyelmen kívül beszél a karizmákról, hogy már önmagában ez a beszédmód tiltja a túlzott rendszerezést. Jóllehet Tamás éppen ebben lép elsőként jelentőset előre, amikor a szentírási és patrisztikai források alapján világos rendszert alkot.²⁶

A tamási karizmatika a patrisztikai források összefoglalását és még inkább rendszerezését tartalmazza. Amit Tamás a karizmákról *Summa Theologicá*-jában kifejtett, abban nem található nyoma annak, amit Weber a karizma legfőbb jellegzetességének tekint. Weber ugyanis a karizmát a (hagyományos, illetve bürokratikus) hivattal szembeállítja, s a fanatikus követők által legitimált társadalomépítő vagy -újító energiának tekinti. Ilyen jellegű szembeállítás nem található Szent Tamásnál. Weber köztudottan nem is a skolasztika karizmatanára építette a maga karizmafelfogását, hanem Sohm kánonjogára. Ez a forrás azonban ugyanarra a szentírási anyagra építve rendszerezte a karizma jellemzőit és egyházi – vagyis társadalmi – hatásait, mint Szent Tamás. Bár Sohm Tamástól eltérően, de nem minden patrisztikai megalapozottságot nélkülözve, az egyház kezdeti alapintézményeit karizmatikusnak tekintette, melyek egy következő intézményesülési szakaszban váltak hivattal, ám a hivatal és a karizma maradandó feszültségét nem vallotta. Weber tehát innovatív és eredeti volt, amikor a karizma fogalmába felforgató erőt épített bele, hiszen ezt sem a Szentírásból, sem a skolasztikából, sem Sohmból nem meríthette.

Weber karizmatikájában azonban létezik egy másik lényegi vonás is, amelyről a rá hivatkozó szakirodalom gyakorta megfélekedzik, s ez a hivatali karizma. Erre vonatkozóan már több hasonlóságot találhatunk a patrisztika és a skolasztika felfogásával. S ennek nyomán ígéretesen folytathatjuk az intézmény és karizma viszonyának szociológiai és teológiai értelmezését, melyet Tomka Ferenc 40 évvel ezelőtt az akkori társadalmi és teológiai közegben elkezdett, s gazdag örökségként hagyott ránk.

²⁶ Uo. 261–265. p.

INTÉZMÉNY ÉS KARIZMA AZ EGYHÁZBAN
2.0

* * *

ÜNNEPI KÖTET
TOMKA FERENC TISZTELETÉRE
75. SZÜLETÉSNAPJA ALKALMÁBÓL



INTÉZMÉNY ÉS KARIZMA AZ EGYHÁZBAN 2.0

ÜNNEPI KÖTET

TOMKA FERENC

TISZTELETÉRE
75. SZÜLETÉSNAPJA
ALKALMÁBÓL



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2017

A konferenciasorozatot és a kötet összeállítását támogatták
Nemzeti Kulturális Alap
Magyar Pax Romana
EFOP-3.6.2-16-2017-00007

Szerkesztette
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

ISBN 978 963 277 716 0

Szent István Társulat
1053 Budapest, Veres Pálné utca 24.
www.szit.katolikus.hu
Felelős kiadó: Dr. Rózsa Huba alelnök
Felelős kiadóvezető: Farkas Olivér igazgató
Nyomdai munkák: Mega-Galaxis Kft.
Felelős nyomdavezető: Nemere Zsolt ügyvezető igazgató

Előszó

Tomka Ferenc *Intézmény és karizma az egyházban* című, több mint 40 évvel ezelőtt íródott és azóta több kiadást megélt könyvének újragondolására tettünk kísérletet. A könyvet már az 1991-es, hivatalos megjelenése előtt is teológusok, hitoktatók, szociológusok egész nemzedéke olvashatta és tanulhatott belőle. Sikerét többek között annak köszönhetjük, hogy szakszerűen, teológiai és szociológiai tudásokat ötvözve tárgyalta a katolikus egyház zsinat utáni helyzetét Magyarországon. Témafelvetései és különösen ez az interdiszciplináris módszertana máig is érvényesek.

Az első megfogalmazás óta eltelt 40 esztendő mind a társadalomban, mind az egyházban jelentős változásokat hozott. A szerzővel egyetértésben, elérkeztnek tekintettük az időt arra, hogy az *Intézmény és karizma az egyházban* tematikáját újratárgyaljuk, nyomdokain haladva frissített érvényességgel szóljunk az egyház mai helyzetéről és lehetőségeiről Magyarországon. Amint egykor, ma is szükség mutatkozik a társadalmi folyamatok és összefüggések igényes elemzésére, és nem különben a világegyház által kínált tanítóhivatali és teológiai megnyilatkozások értő feldolgozására. Ezt tűzi ki célul az eredeti kötet megközelítéseinek és állításainak felfrissítése és kortárs újratematizálása.

Az újraolvasási projekt az eredeti kötetet vezérfonalnak tekintette, ám két szempontból kiegészítette. Egyrészt a kötetben tárgyalt egyes témák továbbgondolására különböző szerzőket kértünk fel az egyháztörténet, a szociológia, az egyháztan és a pasztorálteológia területéről. Másrészt a kifejezetten katolikus megközelítést ökumenikusra tágítottuk. A Magyar Pax Romana által kezdeményezett projekt együttműködésben valósult meg 2016 ősze és 2017 tavasza között. A PPKE Szociológiai Intézete, az MSZT vallásszociológiai szakosztálya, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és az Evangélikus Hittudományi Egyetem vett részt benne. Igyekeztünk a kötet felvetéseinek és módszertanának nyomdokain olyan módon is járni, hogy egyfajta közösséget alkottunk, és néhány szimpózium és workshop keretében vitattuk meg az eredeti mű témaköreinek mai relevanciáit. A jelen kötet ennek az együttgondolkodásnak írásos eredményeit adja közre. Tesszük ezt azzal a bizalommal, hogy igyekezetünk javára válik az egyházzal való igényes és elkötelezett gondolkodás fejlődésének és elmélyülésének.

A kötetet a szerző 75. születésnapjára ajánljuk, tisztelettel és elismeréssel adózva teológiai munkássága, lelkipásztori elkötelezettsége és közösségépítő szorgalma előtt, és érte Istennek hálát adva.

Budapest, 2017. Assisi Szent Ferenc ünnepén

Bögre Zsuzsanna, Máté-Tóth András,
Nobilis Márió és Várnai Jakab

Tartalom

Előszó	5
Tomka Ferenc <i>Intézmény és karizma az egyházban</i> című könyvéről	9
GÁBOR J. DZSINGISZ Egyház és korunk kihívásai	18
FEJÉRDY ANDRÁS Intézmény és karizma a kommunista diktatúra idején Vázlat a Magyar Katolikus Egyház 1945 utáni történetének elemzéséhez	25
MEZEY ANDRÁS Intézmény és karizma az egyházban a rendszerváltás után	37
HIDAS ZOLTÁN Ebben a világban – de nem ebből a világból	52
BÖGRE ZSUZSANNA Dinamikus párbeszéd az intézmény és a karizma között	64
ROSTA GERGELY Intézmény és karizma a vallásszociológiai kutatások tükrében	71
KAMARÁS ISTVÁN OJD Az <i>Intézmény és karizma</i> egyházzsociológiai továbbgondolása	88
ANDOK MÓNKA Hálózati kommunikáció és az egyház	102
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS Megértő teológia	124
PUSKÁS ATTILA Intézmény és karizma kapcsolata	153
VÁRNAI JAKAB Karizma és intézmény az egyháztanban	171
TÖRÖK CSABA Ferencék párbeszéde	182
NOBILIS MÁRÓ Az <i>Intézmény és karizma az egyházban</i> a lelkipásztori teológia szemével	191

THORDAY ATTILA

A hit átadásának esélyei hazánkban
az *Intézmény és karizma az egyházban* összefüggésében 200

SZABÓ LAJOS

Régi és új értékek az egyházban 215

A kszedetektől Káposztásig – életútinterjú 225

A kötet szerzői 251